

Les rapports entre l'Église et l'État au sein des Églises orthodoxes "établies localement"

Papathomas, Grigorios D.

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Papathomas, G. D. (2010). Les rapports entre l'Église et l'État au sein des Églises orthodoxes "établies localement". *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 10(1), 153-165. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-446734>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Les rapports entre l'Église et l'État au sein des Églises orthodoxes «établies localement»

GRIGORIOS D. PAPATHOMAS

La présente étude constitue un essai d'interprétation du *problème*, à notre sens, *christologique* des rapports entre l'Église et l'État au sein de l'Histoire, examiné ici à travers la vision conciliaire chalcédonienne du «sans mélange et sans division». En effet, la diaconie politique aussi bien que la diaconie ecclésiastique ont fonctionné en parallèle depuis l'époque de l'empereur romain Constantin le Grand et se sont perpétuées, par la suite, au sein de la tradition orthodoxe, en *relation* plus ou moins *co-réciproque*. Il s'agissait, chaque fois que cela avait lieu, d'une volonté institutionnelle mutuelle, mise au service d'un même peuple *commun* qu'elles voulaient toutes deux servir en harmonie. Certes, les aberrations ne manquèrent pas et, plus encore, les difficultés objectives que devait rencontrer la réalisation de la diaconie dont le but restait *commun*.

À l'heure actuelle, dans un monde pluraliste de notre époque en ce début du 3^e millénaire, et plus particulièrement au sein de la société européenne unie, on observe tout d'abord qu'il existe au niveau des relations de l'Église avec l'État et la société prise dans son ensemble une confusion totale: certaines voix sont favorables à la séparation de l'Église et de l'État, qui est la solution adoptée par la France depuis un siècle. D'autres voix, plus fortes, se déclarent en faveur d'un lien entre les deux de type plus ou moins byzantin. Des tentatives ont été faites aussi par les autorités ecclésiastiques pour imposer leurs vues sur la législation de l'État, comme si l'État était le protecteur et le promoteur des valeurs religieuses, doctrinales ou morales de l'Église, alors qu'il y a une résistance de la part de l'État à se conformer à ces exigences de l'Église *institutionnelle*. Tentons de définir à quoi s'étend cette question – qualifiée par nous comme «question christologique» – des rapports entre l'Église et l'État.

On connaît bien les raisons de l'attitude divergente de l'État et de l'Église. Ces raisons remontent à plusieurs siècles. En effet:

«C'est principalement en Occident que s'est développé une tendance visant à remplacer l'eschatologie de l'Église par une *historisation* tournée vers le passé et c'est là aussi qu'elle est devenue prédominante [...] La Réforme n'a rien fait pour modifier cette perspective [...] En même temps, l'Occident a peu à peu repoussé l'impact eschatologique en dehors de la vie de l'Église [...] L'Église ne conserve plus aucune relation ontologique avec le Royaume à venir; elle est comprise comme vivant entre l'événement qu'est le Christ et le Royaume. Lorsque le Royaume viendra donc, l'Église cessera d'exister; fondamentalement, l'Église est une entité historique plutôt qu'une entité eschatologique»¹.

¹ JEAN ZIZIOULAS, Métropolite de Pergame, «Eschatologie et société», *Irénikon*, t. 73, nos. 3-4, 2000, p. 283.

C'est ainsi que le professeur Mgr Jean Zizioulas décrit la théologie et la mentalité ecclésiales qui ont marqué l'ensemble du 2^e millénaire en Occident.

En conséquence de cette *historisation* de l'Église, une tendance cherchant à faire concurrence au pouvoir séculier et à influencer autant que possible les affaires de ce monde est apparue au sein de l'Église du Moyen Âge. Ceci a conduit à plusieurs conflits entre l'Église occidentale et les autorités séculières, culminant dans la Réforme qui a pris en fait le parti de ces dernières (*cujus regio, ejus religio*) ou dans le meilleur des cas, proclamé la séparation des deux royaumes, celui de l'Église et celui de l'État, sur la base des «deux cités» de saint Augustin (cf. Luther)¹. Là encore, l'eschatologie ne jouait plus aucun rôle. Le protestantisme a compris le rôle de l'Église comme étant celui d'une force morale et spirituelle dans le monde, dont le but est d'imposer des valeurs spirituelles à la société, soit en utilisant la force de l'État (calvinisme et puritanisme dans le monde anglo-saxon), soit en se concentrant sur la culture de la vie spirituelle parmi ses membres, laissant à l'État la liberté d'appliquer ses propres exigences comme une expression de la volonté de Dieu, selon une interprétation du chapitre 13 de l'Épître aux Romains (luthéranisme et piétisme). Cela a conduit finalement à une sécularisation progressive de l'Église dont la relation avec la société étatique est devenue de plus en plus problématique².

Une concurrence acharnée entre Église et société est devenue depuis lors la caractéristique de la civilisation et de la culture occidentales. Les forces sociales ont essayé de marginaliser l'Église d'ores et déjà déboussolée par la perte de son orientation eschatologique et de supprimer tout rapport entre elle et le développement de la culture occidentale (l'époque des Lumières et la modernité en sont les expressions les plus importantes), tandis que l'Église essayait de rejoindre les problèmes de son temps par diverses formes d'*aggiornamento* et d'interventions verticales sur le plan éthique. Le Conseil Œcuménique des Églises, qui est fondamentalement et principalement une institution protestante dans son orientation ecclésiologique, semble avoir conçu son rôle comme celui d'une force séculière essayant d'influencer les décisions et les événements politiques et économiques sans une vision globale de ce qu'est l'Église, précisément parce qu'il lui manque une compréhension eschatologique de la nature de l'Église. C'est parce que l'eschatologie est absente de la conscience que l'Église a d'elle-même à notre époque, qu'elle rencontre des difficultés pour comprendre sa véritable place dans la société³.

Enfin le point culminant de la concurrence acharnée que se sont livrée Église et l'État au sein de la société occidentale s'est manifesté, durant ces derniers temps, par le biais de la *demande de séparation définitive* entre l'Église et l'État. Cette demande constante fut par la suite renforcée le fait du *confessionalisme*. Cela veut dire que, dans le sein d'un État, au lieu d'avoir une et unique Église, ont commencé à exister deux groupes – et par la suite plusieurs – du même christianisme mais de confession différente et très souvent opposés, qui revendiquaient en plus l'appropriation exclusive pour imposer leurs vues sur la législation de l'État, pour que l'État soit le protecteur et le promoteur des valeurs religieuses, doctrinales ou morales de chaque confession. Devant la pression de ces groupes sociaux, l'État a consciemment voulu rester en dehors de cette «partie de bras de fer» («lutte à la corde») et couper à tout prix les voies ouvertes à l'influence concurrente politique de ces groupes confessionnels.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 284.

³ *Ibidem*.

Cette volonté a fourni la base principale pour la séparation entre l'Église et l'État et pour l'effort que l'État déploie pour marginaliser l'Église, quel que soit l'espace où chaque groupe confessionnel tentait d'utiliser institutionnellement la dénomination d'Église pour s'autodéterminer.

Voilà comment se représente le *paysage ecclésiastique* du 2^e millénaire: chaque confession se présentait comme un concurrent vis-à-vis de l'État et comme un concurrent vis-à-vis des autres communautés chrétiennes ou religieuses au sein de la même société civile. Outre cette concurrence acharnée, si on ajoutait également le comportement extrême et excessif des communautés chrétiennes confessionnelles et les conflits religieux qui alimentaient les guerres civiles et jouaient un rôle de déstabilisation des sociétés européennes, on comprend facilement que la tendance constante des États occidentaux ait été de marginaliser l'Église ou de la limiter à un domaine dit «purement spirituel».

Par ailleurs, en Occident, il est vrai que très tôt déjà, le raisonnement juridique avait imposé une «symétrie» des éléments divin et humain. Ceci eut pour conséquence l'instauration d'une ecclésiologie supposant une humanité autonome de tout point de vue. Or, l'autonomie de l'homme engendre une tendance à la séparation entre Dieu et l'homme, et entre l'homme et le monde/création. (Le premier cas est visible dans les rapports entre l'Église et l'État, alors que le deuxième peut être observé dans les problèmes écologiques). C'est précisément pour cette raison que plusieurs chercheurs qui étudient la civilisation européenne, celle-là même que nous qualifions d'occidentale, précisent que l'Europe est marquée par l'écart qui existe entre «foi et praxis», entre «Église et État», entre «religion et vie», entre «Dieu et Mal».

L'infrastructure romaine de la théologie occidentale a conduit à la création d'une conscience selon laquelle le dogme demeurerait en dehors de la vie humaine. Ce n'est pas un hasard si, en Occident, la théologie fut exclusivement l'œuvre du clergé, tandis que le peuple était progressivement relégué à l'écart de la vie ecclésiastique. L'Église fut assimilée au clergé, qui était juridiquement distinct du peuple. Le terme «Église» dorénavant, tant dans le langage juridique que dans le langage quotidien signifie exclusivement le clergé et notamment la hiérarchie. Aujourd'hui encore, on dit «l'Église» pour signifier le «clergé», alors que toute référence au «clergé» nous renvoie exclusivement à l'«Église». La distinction, ou plutôt l'écart entre clergé et peuple, fut parachevée lors de l'instauration du latin comme langue officielle du culte et de la théologie. Ce fait n'est pas sans importance: l'usage du latin et sa qualification comme «langue sacrée» confirmaient le renforcement de la hiérarchisation entre l'épiscopat-la hiérarchie-le clergé et le peuple. On pourrait dire encore bien d'autres choses sur ce sujet, car cette tension ne se limitait pas aux affaires internes de l'Église, mais elle affectait également les relations entre l'Église et l'État. L'écart entre le clergé et le peuple s'est ainsi élargi à une dissension entre l'Église et l'État. Si nous voulons aller au fond des choses, nous devons admettre que l'opposition entre l'Église et l'État, tout comme d'ailleurs l'opposition entre clergé et peuple, trouvait son fondement dans la distinction entre le transcendant et le réel. Il existait toute une chaîne d'oppositions, qui tiraient leur origine de cette séparation entre ce qui est divin et ce qui est humain, entre ce qui est transcendant et ce qui est temporel (séculier).

De même, l'opposition entre l'Église et l'État a trouvé, en Occident, une solution singulière lors de l'apparition des Francs en tant qu'une classe politique organisée. Leur présence sur la scène historique a été qualifiée par plusieurs, et non sans arguments, comme l'apogée de l'opposition entre l'Église et l'État. Nombreux sont ceux qui, encore avec force arguments, parlent d'une chute du Patriarcat de Rome aux mains du

pouvoir franc, d'où la tendance constante d'étatisation de l'Église en Occident. C'est en fait à l'Église catholique qu'il faut attribuer la création d'un modèle d'appareil de pouvoir – qui connaît plus tard une grande fortune dans le domaine politique. Au-delà de ces points de vue, il convient d'insister sur le fait que l'apparition des Francs a marqué le début d'une ère nouvelle. Il s'agissait d'une période de mutation de l'Église occidentale. L'autorité ecclésiastique se drapait désormais de pouvoir séculier. Le monde occidental connaissait à cette époque un bouleversement historique: l'Église affirmait son pouvoir séculier; l'apparition des Francs et leur tendance à s'imposer à tous les niveaux poussaient l'Église à devenir elle-même un État.

C'est ainsi que l'Église a alors commencé à chercher systématiquement la domination et le pouvoir: elle s'est organisée de façon plus *rationnelle* – et moins *eschatologique* – d'après des critères séculiers, elle s'est forgée la conscience d'une mission politique et étatique à remplir, elle s'est procuré la puissance, ainsi que tous autres éléments propres au pouvoir séculier. On pourrait croire que la tension entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier aurait pu être désamorcée par la convergence au sommet de ces deux pouvoirs. En dépit cependant du fait que l'Église occidentale ait acquis le pouvoir séculier, il n'y eut presque jamais de convergence entre le pouvoir ecclésiastique et les structures politiques. Il est bien connu que, pendant la période du Moyen Âge et jusqu'aux temps de la Réforme, si le Pape pouvait prétendre au titre du chef du monde occidental, en réalité son autorité était le plus souvent sérieusement contestée. Il est établi historiquement et objectivement que même lorsque les souverains locaux faisaient officiellement vœu de soumission au Pape, en réalité leur soumission n'était pas du tout gage de bonne intelligence. Il en ressort que, finalement, en dépit de trêves provisoires, le conflit entre *État ecclésiastique* et *Pouvoir séculier* n'a jamais vraiment cessé d'exister.

Le «Horos», la «Définition de Foi» de Chalcédoine comme archétype des rapports entre l'Église et l'État

Alors que la situation sommairement décrite ci-dessus régnait en Occident jusqu'à la Réforme, en Orient chrétien et très tôt déjà, c'est une philosophie politique favorisant plutôt la synthèse que l'opposition qui fut cultivée, l'entente à la discorde. En effet, au sein du corps ecclésial de l'époque de l'Empire romain, le point de départ d'une vision de rapports entre l'Église et l'État était tout autre et d'ores et déjà manifesté bien avant le Moyen Âge européen. L'Église *eschatologique* du 1^{er} millénaire essaya de fournir une solution à la question de la relation entre l'Église et l'État notamment par voie théologique et conciliaire.

Tout d'abord, il faut évoquer le fait que le monde orthodoxe vivait dans un environnement théologique marqué par l'unité «de la praxis et de la théorie», «de la matière et de l'esprit», «du spirituel et du temporel», «de la réalité intracrétionnelle et de la réalité transcendante» («de la réalité et du transcendant»). Les origines de cette mentalité sont de toute évidence bibliques; c'est cependant par le dogme de Chalcédoine qu'elles devaient certainement connaître leur explication et leur confirmation. Il ne faut pas oublier qu'au cours de son histoire si longue et troublée, *l'Orient chrétien ne fait rien d'autre que de revenir à Chalcédoine*. Le dogme de l'unité des deux natures en la Personne unique du Christ est le fondement sur lequel l'Orient chrétien fonde sa théologie, son ecclésiologie et son anthropologie.

Ceci signifie que la relation entre Dieu et l'homme ainsi que la relation entre l'homme et les choses ne sont pas définies par une double nature, par une dualité de nature, comme l'eût voulu le nestorianisme, ni par un monophysisme du surnaturel, mais bien par l'unité entre la foi et la vie. Comme on peut le constater, on évite, d'une part, un nestorianisme idéologique (relativisme de la Vérité révélée grâce à la priorité du monde) et, d'autre part, un monophysisme ecclésiologique (refus de la mission dans le monde). Les deux dimensions divine et humaine se rencontrent à tel point, que l'on peut parler d'«in-habitation» et d'une «inséparable union», sans pour autant conclure à une (con)fusion du créé avec l'incrée, ou à une transsubstantiation des créatures.

Au sein de la vie institutionnelle orthodoxe, la notion de l'Église et le concept de l'État représentent deux réalités ou plutôt deux perspectives diversifiées et donc différentes ou parallèles, alors que leur manifestation s'identifie territorialement et socialement sur le même sol ou au sein du même pays. Nous avons deux «corps» déjà institués, l'Église et l'État, agissant sur le même lieu, sur le même territoire, où leur *altérité hypostatique* est bien soulignée et confirmée, alors que leur «tronc» est constitué, dans la grande majorité de cas, d'un *peuple commun*. Par conséquent, entre l'Église et l'État, il existe des choses qui sont bien *distinctes*, mais il existe également d'autres choses qui demeurent *communes*. Tout au long des siècles, leur *altérité hypostatique* d'une part et «leur» *peuple commun* d'autre part posèrent et posent toujours un problème tout pour la Politologie étatique que pour la Théologie ecclésiale. De ce fait, les efforts déployés résoudre ce problème ont donné naissance à plusieurs interprétations alternatives, parfois à plusieurs systèmes mais aussi à plusieurs approches scientifiques. Pour résoudre cette question, il faut avouer que par définition *les critères adoptés* comme d'ailleurs *les points de départ* de ces deux entités distinctes l'une de l'autre ne sont pas les mêmes.

Cela étant, il sera profitable pour notre approche d'évoquer dès maintenant que nous avons donc deux entités ou plutôt deux *altérités hypostatiques institutionnelles* en pleine position dialectique. Cette dialectique les met en rapport entre elles au sein de chaque pays ou, plus généralement, au sein de chaque société civile, là où ce rapport trouve un terrain propice pour se développer. Même si parfois cette dialectique ne trouve pas de conditions préalables pour exister ou même si elle a été préalablement exclue, la nature de la vie humaine implique que cette dialectique subsiste d'une manière ou d'une autre.

Plus précisément, le point de départ et l'élan pour une perspective des rapports plus développés et fermes entre l'Église et l'État furent trouvés dans la *définition* (le *horos*) conciliaire de foi du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451). Il est vrai que, pour l'Empire romain qui déjà tolérait le christianisme, l'archétype de ces rapports se trouvait en fait dans l'incomparable union en une seule Personne des deux natures, la divine et l'humaine, qui fait la grandeur unique – et tout l'attrait du Fils de Dieu devenu le Fils de l'Homme. Le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine a bien affirmé dans le domaine disciplinaire christologique¹ le lien qui existe entre les deux natures,

¹ Pour l'approche qui suit, on a utilisé comme document de théologie systématique de base l'article de notre maître à la Faculté de Théologie de l'Université de Thessalonique, J.D. ZIZIOLAS, «Christologie et existence: la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine», *Synaxie*, no. 2, 1982, § IV, pp. 17-20 (en grec); cf. trad. française, *Contacts*, t. xxxvi, no. 2, 1984, notamment le § IV, pp. 165-171.

l'incrée et la créée, du Christ. En effet, le Concile utilise plus précisément l'*antinomie* de deux adverbes qui semblent contradictoires pour exprimer la façon dont les deux natures du Christ ont été unies et pour renvoyer ainsi à la dialectique adéquate créé-incréé. Ces adverbes sont d'une part le «sans mélange», le «sans confusion» et d'autre part le «sans division», le «sans séparation». Au sein de la christologie et «dans la personne du Christ, le créé et l'incrée ont pu reconnaître leur union et ont été unis „sans division“, „sans séparation“, d'une façon qui n'admet pas de division, mais également „sans mélange“, c'est-à-dire sans perdre leur identité et particularité propres»¹. C'est le contexte christologique communicatif et réciproque de ces termes du *horos* conciliaire à propos de l'existence du Christ, qui nous intéresse ici.

En effet, le premier de ces adverbes, «sans mélange» signifie qu'entre le *créé* et l'*incrée* existe une relation dialectique et que la relation entre les deux entités doit toujours demeurer dans une dialectique adéquate, si l'existence personnelle ou institutionnelle est bien un don de liberté. Dès l'instant où l'on veut supprimer cette dialectique, les deux entités sont contraintes à s'unir indissolublement, le résultat étant que leur existence n'est plus que le «produit» de la *nécessité*, voire de l'imposition, de la dépendance ou de l'absorption (cf. le césaro-papisme ou le papo-césarisme) et non de la liberté. Mais le mode d'existence chalcédonien n'abolit pas cette dialectique; il sauvegarde la liberté et donc l'altérité de ces deux entités. Or le «sans mélange» signifie que cette union, bien qu'elle soit parfaite et absolue, ne supprime pas ce que nous avons nommé la dialectique créé-incréé.

Le second de ces adverbes, «sans division», à l'inverse, signifie qu'entre le *créé* et l'*incrée*, on ne peut constater ni distance ni séparation. Le temps et l'espace agissent sur la nature de la création (*ktisis*) de façon paradoxale: ils unissent et divisent simultanément, causant ainsi en même temps l'existence et l'inexistence, la mort. Ils doivent cependant devenir porteurs seulement d'union et non pas de division, car la mort ne peut être vaincue si ce «sans division» n'est pas réalisé. De même, plus le *créé* se rend autonome et existe par lui-même et plus la mort le menace, puisque la mort provient précisément de la possibilité de la division, de la séparation des êtres, en raison du «commencement» qui régit la création.

Il est donc clair que la christologie chalcédonienne évite à tout prix d'abolir la dialectique ci-dessus exposée. Ce qui se réalise dans la personne du Christ, ce n'est pas une union unique et inévitable du divin et de l'humain, du créé et de l'incrée. Au fond, le «sans séparation» ne signifie en aucun cas nécessité, n'exige aucune nécessité, aucune suppression de la relation dialectique, c'est-à-dire de l'*altérité*, cependant que le «sans mélange» [dans l'existence du Christ] sauvegarde [la dialectique *créé-incréé*, c'est-à-dire] l'*altérité*, tout comme le «sans séparation» sauvegarde la *communion*. Les deux adverbes antinomiques de l'*Horos* de Chalcédoine sont ainsi, dans le langage théologique conciliaire, les termes nécessaires pour définir ces deux pôles opposés, complémentaires et *périchorétiques* que sont à la fois l'altérité et la communion. Sans altérité, c'est-à-dire sans maintien de la diversité, de l'identité particulière de deux – ou plusieurs – entités, la communion devient problématique. Mais, il n'y a pas non plus de communion, c'est-à-dire un mouvement d'unité avec l'«autre», il ne peut exister de vraie altérité qui demeure alors une altérité incomplète.

Ici encore, en la Personne du Christ, le créé et l'incrée sont unis «sans mélange» et «sans séparation» parfaitement sans que leurs spécificités soient abolies. Dans le

¹ *Ibidem*, p. 166.

cadre de notre question, ceci devient probable, lorsque l'Église et l'État sont unis entre eux par une relation de communion indissoluble dont prend source la spécificité de chaque entité, c'est-à-dire la véritable identité de chacune. Toute contradiction s'efface entre le «sans mélange» et le «sans séparation». Cette expérience qui est celle de l'Église qu'elle communie aux Chrétiens est la seule façon offerte au sens existentiel et institutionnel de la christologie pour qu'il puisse devenir réalité. Hors de l'expérience de l'Église, l'altérité et la communion (le «sans mélange» et le «sans séparation») se dédoublent et s'anéantissent mutuellement.

Supposons que, pour des raisons différentes, l'une de ces deux entités essaie d'absorber l'autre. Dans ce cas, nous allons perdre en fin du compte l'altérité, la diversité et la spécificité, le «sans mélange» ira sombrer dans le «sans séparation» et tout sera nivelé par cette absorption fusionnelle. Si, à l'inverse, nous voulons préserver le «sans mélange», l'altérité, sur une base d'exclusion ou d'exclusivité et de l'ignorance de l'autre entité, alors nous perdons la communion vitale et la dialectique souhaitée, le «sans séparation», et nous aboutissons à la prolifération, à la pluri-désintégration, à des réactions oppositionnelles et *hétéro-centriques* et donc à l'anéantissement. Pour conserver la diversité, nous nous distinguons des autres, dans notre effort pour nous libérer de l'autre qui constitue le plus grand défi à notre altérité. Plus on cherche à unir deux êtres ou des entités, jusqu'à en arriver au «sans séparation», plus on court le risque de créer la confusion entre eux. L'union «sans séparation» lutte contre notre diversité par rapport aux autres, qui est le «sans mélange»; il en résulte que nous recherchons l'altérité dans l'individualisme autonomisant qui nous coupe des autres et nous promet la sauvegarde de notre identité. Mais cette séparation des autres, précisément ce «sans mélange» autonomisé, reproduit-elle pas en dernière analyse l'anéantissement social qui est l'ultime séparation des êtres ou des entités existantes au sein d'un pays? N'est-ce pas là l'affirmation unilatérale du «sans mélange» qui ignore totalement le «sans séparation»? Le «sans mélange» est aussi mortifère que le «sans séparation» quand ils restent séparés et ne s'interpénètrent pas communionalement entre eux.

Ce n'est pas sans raison que la christologie de Chalcédoine insiste sur le fait de la dialectique qui découle de cette jonction équilibrée et co-réciproque entre le «sans mélange» et le «sans séparation», entre l'altérité et la communion, ces deux constituants antinomiques et périchorétiques déterminant les rapports entre l'Église et l'État. Si ces rapports refusent la dialectique chalcédonienne pour demeurer dans une perspective centrifuge, les deux entités restent séparées l'une de l'autre, conduisant ainsi à la suppression totale de cette dialectique et à la naissance d'autres formes de rapports, dont l'Histoire nous a donné une expérience amère. Mais cette relation dialectique prend sa source au sein d'une dialectique entre l'altérité et la communion, au sein des rapports entre l'Église et l'État. Pour que ces relations deviennent réelles et vitales, l'altérité et la communion, le «sans mélange» et le «sans séparation» de la christologie conciliaire doivent s'interpénétrer *périchorétiquement*.

C'est la coexistence ontologique de ces deux réalités, «paradoxalement» inséparables, le «sans mélange» – qui garantit l'altérité – et le «sans séparation» – qui assure la communion – qui engendre le double paradoxe «personnel» ou «institutionnel» et «communional» des relations entre l'Église et l'État. On ne peut pas ignorer ici un fait, indépendamment de l'interprétation que chacun peut proposer: la théologie chalcédonienne conciliaire de l'Église maintient intacts tant l'altérité de l'État que son rôle primordial et législateur au sein de la société ou d'un pays. Cette expérience ecclésiale n'accepte et ne permet aucune sorte de *papo-césarisme* ou de *théocratie*.

(«mélanger le trône et l'autel») et invite en même temps l'État à exclure toute sorte de *césaro-papisme* manifesté sous forme de «politeiocratie» (*étatisme*) ou de «séparation sauvage» vis-à-vis de l'Église que l'Occident a longuement vécu... Rien n'est plus «confus» et destructeur de la spécificité que lorsque l'État devient une *monopolis*, alors que la structure de la vie sociale et la demande pan-humaine l'ont prévu dans une *perspective dialectique*... Un éventuel manque d'équilibre entre ces deux diaconies peut provoquer un «hyper-renforcement» de l'une d'elles ou bien que l'une puisse occuper, outre sa place propre, la place de l'autre.

Sans l'apercevoir trop, la question des rapports entre l'Église et l'État est profondément une question christologique de même que cet archétype conciliaire fut également le prototype de relations entre l'Empire et l'Église, et, ultérieurement, entre l'État moderne et l'Église autocéphale au sein du monde orthodoxe. Ce prototype politique est connu en Occident comme «symphonie byzantine» ou en Orient comme «principe de relations de co-réciprocité» et comme «relations de *syn-diaconie* ou de *co-diaconie*» ou «relations de concorde et de coopération». Cette «symphonie de co-réciprocité» qui va se développer dès l'époque de l'empereur Justinien (527-565), faisant ainsi jouer de concert l'Église et l'État, qui jusqu'alors étaient des «ennemis», va peu à peu modifier les choses. Dans l'Empire romain d'alors et l'Empire romain d'Orient par la suite, certaines Nouvelles de l'empereur Justinien portant sur la vie ecclésiastique marquent aussi une nouvelle étape dans l'espace des relations entre l'Église et l'État. Elles établissaient pour la première fois la nécessité institutionnelle d'une forme ou plutôt d'un cadre législatif au sein du droit romain et ainsi, obligeant en quelque sorte l'Église à s'intégrer dans cette perspective institutionnelle, qui essaya de s'exprimer par la voie chalcédonienne des choses. Le même principe devait dominer dans les textes juridiques de l'*Épanagoué* (885/886) de l'empereur Basile Ier le Macédonien (867-886) et ainsi de suite (cf. l'empereur Jean Tsimiskès) jusqu'à l'époque des Paléologues où cet idéal politique s'incarne sur le symbole de l'aigle bicéphale¹: un seul et unique corps avec deux têtes, un peuple avec deux diaconies, l'ecclésiastique et la politique. Sans prolonger beaucoup notre propos pour évoquer d'autres cas plutôt favorables, on doit dire qu'il ne faut pas idéaliser les situations. À vrai dire, cette vision plutôt politique que toute autre dépendait, dans la grande majorité des cas, du tempérament personnel de l'empereur, qui n'était toujours pas en conformité avec les visions eschatologiques de l'Église...

Par ailleurs, d'après la théologie chalcédonienne affirmant que *les deux natures du Christ sont unies en lui sans mélange ni séparation*, les «rapports entre l'Église et l'État» signifient une *distinction nette* («sans mélange») de deux diaconies politique et ecclésiastique à parité d'honneur et de fonction égale au sein du même peuple. On signifie également une dialectique adéquate entre ces deux paramètres, une sincérité réciproque dans leur comportement institutionnel et relationnel de l'un vis-à-vis de l'autre, un consensus et une garantie totale dans le champ du domaine de leur action, sans oublier, notamment pour l'Église, le côté eschatologique. Car, si on altère la mission propre de chacun, on défigure leur contenu, on détruit le «sans mélange» et l'on aboutit à une confusion totale et à un mélange irréfutable. L'Église devient alors *éonistique* et essaie d'abroger une grande partie de la mission de l'État, alors que ce

¹ F. ROULEAU, «L'Aigle bicéphale et les deux glaives. Église et État à Rome et à Byzance: principes d'hier et problèmes d'aujourd'hui», *Communio*, vol. XVII, no. 6, 1992, pp. 39-40.

dernier présente un comportement *césaro-papiste*. D'autre part, on signifie une pleine communion essentielle («sans séparation») pour le profit du même peuple, unir les efforts pour le bien commun, adopter une ligne directrice commune dans le cadre du développement de la civilisation à un niveau local ou national. Il s'agit donc d'un couple de diaconies engagées pour servir le même peuple qui place son espoir en ces deux diaconies.

*Les rapports entre «unité étatique»
et «diversité ecclésiastique ou religieuse»*

L'Église orthodoxe des temps modernes, c'est-à-dire depuis la libération des peuples orthodoxes du joug ottoman et leur incorporation progressive dans le monde occidental, se trouve dans un état de grande confusion. Le catholicisme romain et le protestantisme ont eu un énorme impact sur la vie et la théologie orthodoxes, particulièrement au niveau de la piété, alors que les pressions de l'époque des Lumières et de la modernité sur la vie politique et sociale dans des nombreux pays à majorité orthodoxe ont rendu équivoque et même contestable le rôle de l'Église dans la société. Dans des pays comme la Grèce, la question de savoir si l'Église ne devrait pas se séparer de l'État, sur le modèle p. ex. de la France, de l'Italie ou des États-Unis, est de nos jours une question brûlante. La sécularisation frappe partout aux portes de l'Orthodoxie et une dichotomie est en train de devenir apparente dans la conscience orthodoxe: l'Église orthodoxe peut-elle maintenir une tradition et des canons dérivant de l'époque dite byzantine dans un monde dominé par les valeurs de la modernité ou de la post-modernité? Une Église fondamentalement constituée par une «*oikouménè*» culturellement unifiée peut-elle s'adapter à une société pluraliste où elle doit apprendre à vivre aux côtés d'autres fois et d'autres confessions ainsi que de personnes indifférentes sur le plan religieux? Peut-elle le faire sans perdre notamment sa vision eschatologique?

D'après ce qu'on vient de voir, une question surgit encore sur le premier coup: quel rapport peut-on avoir entre cet archétype chalcédonien, qui présuppose *une* diaconie politique et une diaconie ecclésiastique *une et unique* au sein du même peuple d'une part, et notre société civile ou chaque société d'aujourd'hui qui demeure pluri-ecclésiastique et pluri-religieuse? Autrement dit, le rapport hypostatique entre le créé et l'incrée réalisé en la Personne du Christ peut parfaitement correspondre aux rapports entre l'État et l'«Église au singulier», mais est-ce que cet archétype chalcédonien peut servir du modèle pour la société pluraliste européenne ou mondialisée de nos jours et quel type de relations peut-on envisager?

Si cette question se pose aujourd'hui c'est parce qu'on oublie très souvent que l'archétype chalcédonien présenté ici reflète l'apparence ou plutôt l'expérience des choses de rapports entre un État national et une Église nationale orthodoxe de ces derniers temps. Cependant le contexte du développement de cet archétype conciliaire n'était pas un contexte national unitaire mais un contexte purement pluri-culturel et pluri-culturel, qui était bien l'Empire romain des IV^e et V^e siècles. C'est l'Europe d'aujourd'hui (ou bien encore la mondialisation) qui correspond le mieux à l'Empire romain – au sein duquel cette expérience chalcédonienne était présentée – qu'à un État national des XIX^e et XX^e siècles. Effectivement, l'empereur représentait alors l'*unité* de l'Empire tandis que l'Église représentait la *diversité* (cf. les Églises locales répandues

dans l'espace, le système de la Pentarchie, le système des Églises autocéphales, etc.) sur le niveau local ou, plus large, culturel – même si cela était une diversité dans la communion et non une diversité dans l'opposition. L'autocéphalie que le III^e Concile œcuménique d'Éphèse (431) a stipulé, confirmait cette diversité des groupes linguistiques ou culturels existants au sein de l'Empire, tout en sauvegardant en même temps l'unité ecclésiale par le biais de la communion. Il est vrai que l'archétype chalcédonien est une proposition de l'Église, mais cela est devenu un modèle politique adopté par l'Empire romain. (C'est justement dans ce cadre qu'on peut dire que la Théologie de l'Église a influencé l'idéologie politique de l'Empire romain¹.)

L'Empire était en effet un espace un et unique (*unité*) alors que les Églises étaient plusieurs (*diversité*). Dans la réalité, cela signifie que l'Empire conservait et développait des rapports «sans mélange et sans séparation» avec chaque Église chrétienne ou chaque Communauté religieuse, en adoptant bien sûr le «principe d'égalité de traitement» («principe des distances égales»). Par conséquent, l'archétype chalcédonien demeure valide non seulement pour tout État national mais aussi pour des réalités géopolitiques que représentent l'Europe unie ou toute autre formation de type mondialisé... *In concreto*, cette tâche revient à l'État qui représente l'unité de l'ensemble du peuple, de développer des relations «sans mélange et sans séparation» avec chaque communauté ecclésiale ou religieuse. On peut également envisager qu'un plan institutionnel général de rapports soit élaboré à un niveau européen entre l'Union européenne et les Églises – sans évidemment et sûrement exclure les autres Communautés religieuses –, en tenant compte des particularités de chaque pays et de chaque tradition des peuples, tout en excluant les deux extrêmes: la religiosité institutionnelle de la Grèce et la laïcité sauvage de la France...

Pour conclure, les événements du 2^e millénaire conditionnent les relations entre l'Église et l'État au sein des États occidentaux, alors qu'en Orient européen c'est le 1^{er} millénaire qui inspire ces relations. Autrement dit, en Occident du 2^e millénaire, les rapports se sont développés *par réaction* à la situation permanentement tendue et formée à cause des événements politico-religieux, alors que dans l'Orient et dans l'Occident du 1^{er} millénaire de l'ère chrétienne commune, les rapports se sont développés *par une volonté conciliaire constante* de co-diaconie, de coopération («sans séparation») en sauvegardant également leur autonomie institutionnelle («sans mélange»). Car selon la théologie chalcédonienne et la praxis qui furent adoptées par la suite, les rapports entre l'Église et l'État ne sont pas des rapports oppositionnels mais antinomiques si l'on veut bien comprendre l'antinomie dans le sens d'une simultanéité «sans mélange et sans séparation». Or c'eût pu constituer une proposition officielle concrète des rapports entre l'Église et l'État de la part de l'Église c'était la définition conciliaire de rapports, telle qu'elle découle de la vision du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine.

Dimension politique de l'Eschatologie

On saisit cette occasion pour présenter en guise de conclusion un autre aspect qui va dans une perspective extensive de notre question que nous traitons ici aujourd'hui, étant donné en plus qu'en France nous fêterons bientôt le centenaire de la «séparation

¹ V. le livre intéressant sur cette question de H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, PUF (coll. SUP), Paris, 1975.

sauvage» entre l'Église et l'État. Il s'agit de la participation à la vie de la *cité*, de la *polis*, comme un *ensemble*, c'est-à-dire de la vie *poli-tique*. C'est donc dans cette perspective d'approfondissement que je souhaite présenter cet aspect assez négligé aujourd'hui concernant la «dimension *poli-tique* de l'eschatologie ecclésiale»¹ dans le cadre des relations entre l'Église et l'État.

Que l'Église et la *poli-tique* constituent deux domaines fondamentalement étrangers l'un à l'autre est une idée largement répandue. Mais, bien entendu, c'est une idée des plus trompeuses:

D'abord, parce qu'elle circonscrit la compréhension du fait ecclésial dans une sphère idéaliste de pureté, sans relation avec la *vraie* Église qui demeure eschatologique et réalité «déjà et pas encore» du Siècle à venir.

Ensuite, parce qu'elle ne tient aucun compte de l'histoire qui atteste, non seulement de l'imbrication entre Église et politique, mais aussi des œuvres politiques que l'Église a réalisées de tout temps.

À cet égard, il suffit de citer quelques exemples: a) *le caractère d'opposition au pouvoir que représente le «martyre»*, b) *la critique politique que comporte le monachisme «cénobitique»*, c) *la substitution du pouvoir politique par l'Église de Rome au sein de la tradition catholique* et d) *le système politeiaque («étatique») de l'Ethnarchie au sein de la tradition orthodoxe*.

Il apparaît donc clairement qu'Église et *politique* sont étroitement liées. Dans la présente communication, toutefois, nous nous focaliserons sur le statut politique que représente la «mentalité eschatologique». En tant qu'eschatologie, l'Église constitue une «œuvre politique» au niveau esthétique. Cela veut dire que bien qu'elle soit une réalité d'ordre eschatologique, l'Église est clairement perceptible comme un corps, un organisme concrètement présent dans l'espace politique. Cependant nous devons constamment nous rappeler que: a) *l'Église ne forme pas son corps «politique» dans un esprit dominateur, hiérarchique, collectif et utilitariste*, b) *l'Église ne constitue pas une révolution politique* et c) *l'objectif de l'Église n'est pas de prendre en main une direction morale qui se mettrait au service de systèmes politiques séculiers*.

Voyons, à présent, que signifie «œuvre (réalisation) politique esthétique». Autrement dit, en quel sens l'Église peut-elle être qualifiée de *réalité sensible*?

En ce sens que:

a) *le corps de l'Église fonctionne sur un mode «diaconal» (de diaconie), «mystériel», personnel et symbolique,*

b) *le corps de l'Église constitue en soi une critique prophétique constante, et*

c) *le corps de l'Église mine et transforme de l'intérieur les systèmes politiques existants.*

Les caractéristiques du statut ecclésial sont, en résumé, les suivantes:

1) *Politique de diaconie*: pour la conscience de soi eschatologique, tout rôle joué au sein du corps ecclésial est un rôle de diaconie, parce que Dieu, en tant que grâce, ne se trouve pas hors ou loin de l'homme, mais en l'homme. Pour cette raison, le corps ecclésial est appelé à représenter cette présence immanente de Dieu au moyen de la diaconie de l'homme par l'homme. «Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le *serviteur* [*diacone*] de tous»².

¹ V. l'article fascinant de B. ADRACHTAS, «La dimension politique de l'eschatologie», *Thessalia*, dossier encarté, 12 novembre 2000, p. 1, qui évoque les axes principaux de cette approche.

² Mc 9, 35. Cf. Mt 20, 25-28; 23, 10; Mc 10, 43-45.

2) *Politique «mystérielle»*: tout le corps de l'Église est réalisé comme un mystère global et non pas comme un opérateur disposant de trois, cinq ou sept *mystères* (sacrements)... Le mystère n'est pas quelque chose d'obscur ou d'irrationnel, mais une initiation à un autre mode de perception du monde/création. Parce que, justement, le monde doit son existence à Dieu – c'est une création *ex nihilo* (*du néant*) –, et le corps de l'Église n'essaie pas de soumettre la nature à la société, mais de connaître la structure *rationnelle* et *verbéique* du monde qui renvoie à la divinité du Verbe incarné. C'est alors le mystère unique de l'Église qui juge le monde et celui-ci doit être prêt à être jugé par elle.

3) *Politique personnelle*: l'Église est une assemblée d'hommes ou, mieux encore, une *communion des personnes*¹; elle ne forme pas une collectivité abstraite ou impersonnelle. Le Dieu existe en tant que *communion trinitaire*, c'est un être *relationnel*, c'est pourquoi l'Église prend réalité en valorisant l'*existence* et la *communion* personnelles entre chacun de ses membres.

4) *Politique symbolique*: toute l'Église, depuis ses institutions jusqu'à la moindre de ses pensées et jusqu'au moindre de ses actes, fonctionne symboliquement. Elle ne dispose pas de symboles renvoyant à certaines vérités, mais constitue en elle-même le symbole eschatologique incarné, matériel et historique, dans lequel aussi bien ses membres que le monde entier prennent un avant-goût *réel* de ce qui doit arriver quand cela s'accomplira. L'avenir n'est pas totalement inconnu, parce que son avant-goût porte en germe son essence...

5) *La politique comme critique prophétique*: l'Église n'affirme nullement qu'elle ait la force de changer le monde. Elle laisse cela à la providence de Dieu. En ce sens, elle ne poursuit aucun objectif séculier et chimérique, et ne nourrit pas de vains espoirs. Néanmoins, elle conserve tout son droit de s'élever contre l'arbitraire, l'injustice, le mal, l'exploitation et l'inhumanité du monde. Dans son ensemble, elle poursuit la grandiose œuvre politique des prophètes de l'Ancien Testament. Là il faut précisément rappeler que le monachisme reprit dans l'Église le ministère prophétique que l'Ancien Israël avait lui aussi connu. Il formait contrepoids à une Église somnolente qui avait accueilli si facilement dans son sein les foules gréco-romaines et qui profitait, sans remords de conscience, des largesses du «très pieux basileus». Les grandes communautés monastiques de l'Orient chrétien empêchèrent que l'Église ne se confonde totalement avec l'Empire. Leur témoignage était ainsi essentiellement celui du Nouveau Testament, opposé à l'Ancien Testament dans la mesure où ce dernier identifiait le *Peuple élu* avec la *Nation* et l'*État*: en face des prétentions théocratiques de l'Empire chrétien, les moines de l'Église affirmaient que le Royaume de Dieu est un Royaume futur; dans l'Histoire, ce Royaume n'est pas une entité sociologique ou politique, mais la Présence même de Dieu...

6) *La politique comme métamorphose*: les limites de l'Église et du monde, comme l'on a vu plus haut, s'interpénètrent sans *confusion* et sans *division*, sans *mélange* et sans *séparation*. Leur «altérité» et leur «communion» se manifestent simultanément. Cela signifie qu'une dimension se trouve à l'intérieur de l'autre et que les deux coexistent *périchorétiquement* et sont basées sur l'*unité de la nature humaine*. L'Église

¹ Cf. la *définition* (*horos*) du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), au niveau de sa dimension trinitaire et inter-personnelle. La dimension christologique a été évoquée plus haut; v. *supra*.

exige l'*unité*¹ et le monde dans son ensemble doit être *un*² à la fin du temps. La ligne de démarcation entre les deux se trouve dans la transmutation des données séculières en des réalités qui, à la fois, sont révélatrices du Royaume de Dieu et irréductiblement contestataires de toute réalisation politique (cf. Ch. Péguy). Cela veut dire également que l'eschatologie chrétienne est incompatible avec toute forme de messianisme ou d'activité missionnaire de type zélote. Il doit toujours y avoir place pour le jugement final et imprévisible de Dieu à l'égard de ceux que nous jugeons, notamment ceux qui ne partagent pas la même foi que nous (niveau religieux) ainsi que ceux qui ne sont pas de la même culture que nous (niveau social).

D'après ce qui précède, nous pourrions dire que le «statut politique» de l'«Église eschatologique» est constamment irréductible à toute formulation politique et toujours inassimilable par tout système étatique – même ami. D'après l'expérience diachronique de l'Orthodoxie, l'Église et l'État se respectent réciproquement et se trouvent au service des mêmes personnes, du même peuple, dans un rapport auquel la partie orientale l'Empire romain a donné le mot de «sym-phonie» – nous pourrions dire aussi de «co-réciprocité» et de «syn-diaconie». Dans la réalité, cela signifie que, d'une part, l'Église insiste sur le fait que le législateur étatique demeure le promulgateur exclusif des lois d'État, auxquelles ses membres sont respectueusement soumis. Mais l'Église reste toujours vigilante pour rendre «à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu»³. D'autre part, l'État est invité à rendre une place d'altérité et un respect spécifiques à l'Église justement en raison de sa qualité eschatologique...

¹ Il suffit de rappeler ici la demande constante de chaque corps ecclésial présentée au début de chaque divine liturgie: «Pour la paix du monde entier, [...], et l'union de tous [...]» (Divine Liturgie des saints Basile de Césarée et de Jean Chrysostome).

² Jn 17, 11.

³ Lc 20, 25.